

Les rites funéraires. Approches anthropologiques

L'étude des rites en général et des rites funéraires en particulier est un domaine si large de l'anthropologie sociale et de l'ethnologie qu'il serait présomptueux de prétendre en offrir en quelques pages un reflet fidèle. L'ampleur du domaine tient d'abord au fait qu'à peu près toutes (peut-être toutes) les sociétés qui nous sont connues par l'ethnographie et par l'histoire accomplissent des pratiques de ce genre - il arrive même que nous ne connaissions des sociétés très anciennes que par l'archéologie des sépultures qu'elles nous ont laissées. En second lieu, les rites funéraires ont été notés et étudiés de façon très systématique par les observateurs les plus divers (voyageurs, missionnaires, ethnologues...). Cela pour toutes sortes de raisons, bonnes ou mauvaises : s'il est vrai que l'homme est le seul être vivant qui se sache mortel, on a pu penser avec quelque vraisemblance que toutes les représentations et pratiques entourant la mort devaient être particulièrement révélatrices de son humanité. Elles ne pouvaient, en outre, que traduire des croyances de type religieux : pourquoi ne pas limiter l'élimination des cadavres à de simples dispositions d'ordre pratique si l'on ne considérait que les morts eux-mêmes, et pas seulement les vivants, imposent des devoirs souvent complexes ou onéreux ? Enfin, à un niveau plus technique, l'étude des rituels funéraires est inscrite de longue date dans le cahier de charge de l'ethnographe à la rubrique des "rites de passage" biographiques. Les sociétés, en effet, accompagnent toujours l'existence biologique des individus d'une prise en charge rituelle qui marque leur appartenance à la société des hommes, à l'ordre de la culture. C'est ainsi que "du berceau à la tombe" (pour reprendre la terminologie usuelle des folkloristes), l'existence est scandée par des rites d'intégration (chez nous, le baptême), de changement de statut (toujours chez nous, la première communion, puis le mariage), et enfin, si l'on peut dire, de sortie : on ne saurait mourir humainement en l'absence de tout rite et, à cet égard, on peut hélas constater que l'absence de toute ritualisation dans le traitement des morts à l'occasion de guerres ou d'exterminations de masse correspond bien à un déni d'humanité.

Ces quelques remarques suffisent à expliquer que, si l'étude des rites funéraires ouvre un dossier immense, celui-ci est encore alourdi par les inévitables corrélations qu'il entretient avec d'autres dossiers tout aussi écrasants : celui des religions, bien entendu, mais aussi celui de l'activité rituelle en général, ou encore des moyens symboliques par lesquels se constitue et s'exprime socialement l'humanité de l'homme. Je me contenterai ici de présenter quelques traits assez stables des rituels funéraires qui ont pu être observés dans de très nombreuses sociétés, en essayant de les mettre en rapport avec des représentations caractéristiques de la mort et des morts. Dans un second temps, j'examinerai quelques grandes hypothèses explicatives proposées

par les sciences humaines, en privilégiant celles qui relèvent de l'anthropologie et de la sociologie.

La mort et les morts

L'étude des rites funéraires peut, à première vue, être conduite dans deux perspectives, du reste non exclusives¹. On peut tout d'abord tenter de comprendre les pratiques en référence à *la mort*, c'est-à-dire à l'événement que constitue la disparition d'une personne. L'importance du fait en lui-même, sa coloration affective, la durée de ses répercussions varient, nous pouvons aisément le constater, en fonction de nombreux paramètres : l'identité sociale du défunt, son âge, les conditions de sa mort, la nature de ses liens avec ceux qui honorent sa mémoire etc. Outre ces différences, observables à un moment ou en un lieu quelconque, on peut faire état de variations systématiquement liées à une ère culturelle ou un moment historique. Ainsi, s'agissant de l'histoire européenne, Philippe Ariès a tenté de mettre en évidence des étapes caractéristiques dans ce vécu collectif de la mort des autres ou de l'anticipation de sa propre mort, chacune marquée par un développement spécifique de la ritualité². Il distingue ainsi quatre modèles - mort apprivoisée, mort de soi, mort de toi, mort interdite - qui se succèdent en se superposant seulement dans les phases de transition. La question est de savoir s'il ne s'agit pas là autant d'une typologie que d'une chronologie. Michel Vovelle, en effet, observant lui aussi l'évolution des attitudes à l'égard de la mort en Occident (des attitudes religieuses, en particulier) à travers l'étude des dispositions testamentaires ou le style des sépultures³, parvient à une périodisation moins rigoureuse. L'histoire de la mort est selon lui marquée par une alternance de périodes d'équilibre et de crises, ces dernières associant à des thèmes nouveaux le retour de formules un temps disparues.

Du côté de l'anthropologie, une tradition qui remonte aux pères fondateurs de notre discipline - Tylor et Frazer, en particulier - a plutôt mis l'accent sur *les morts* : les croyances dont ils sont l'objet et, très précisément, les liens entre leur traitement rituel et la représentation de leur destinée post mortem. Dans leur très grande majorité, des sociétés par ailleurs très différentes manifestent à ce propos des comportements et des croyances étrangement similaires. L'idée dominante est celle d'un processus en deux temps : pendant une première période, de durée variable mais souvent indexée sur la disparition des parties molles du cadavre, le mort demeure à proximité des vivants et il peut venir perturber leur existence ; ensuite, il entre dans la catégorie des "ancêtres" et est désormais neutre ou bénéfique. Il arrive souvent qu'un rituel de "seconde sépulture" vienne marquer ce passage, tout en mettant fin, du côté des vivants, aux signes et tabous du deuil⁴.

¹ Sur cette distinction, cf. D. FABRE, "Le retour des morts", *Études rurales* n°105-106, 1987, pp. 9-34, dont je reprends dans les lignes qui suivent la présentation de l'état de la question.

² Ph. ARIÈS, *L'homme devant la mort*, Paris, Eds du Seuil, 1979.

³ Voir *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983 et plusieurs articles du recueil *Histoires figurales. Des monstres médiévaux à Wonderwoman*, Eds. Usher, 1989.

En dehors même de ce schéma, une représentation à peu près universelle est que la destinée des morts et l'éventualité de leurs interactions avec les vivants sont très fortement conditionnés par les rites dont ils sont l'objet. Rien n'est plus dangereux qu'un mort "mal passé"⁵. La situation est donc particulièrement critique dans deux types de cas : lorsque les circonstances du décès interdisent de traiter rituellement le cadavre (c'est le cas des morts en mer, ou parfois des morts à la guerre) ; lorsqu'on a des raisons de penser que le décès est survenu avant l'heure et que le mort, privé d'une partie de la vie à laquelle il avait droit, refusera de mourir tout à fait et reviendra hanter les vivants. Dans les deux cas, il faut avoir recours à des procédures spéciales de réparation, qui ne suffisent pas toujours à remettre les choses en ordre. R. Hertz souligne ainsi que, lorsque les conditions de la mort font l'objet d'une très forte réprobation sociale (comme, souvent, dans le cas du suicide) ou sont associées à l'idée d'une malédiction, les morts peuvent être considérés comme définitivement voués à une errance hostile et malheureuse⁶. De fait, ces cas exceptionnels ne font que confirmer la règle dominante : les morts font peur⁷, et le problème majeur est de s'en débarrasser, c'est-à-dire de les séparer sans retour du monde des vivants.

Il faut enfin noter que ces traits assez stables s'expriment à travers des pratiques et des croyances extrêmement variées dans leur forme, leur durée, les personnes qu'elles mettent en cause etc. On ne saurait, en effet, réduire la rubrique des "rites funéraires" à l'inventaire des pratiques prenant place entre la mort biologique d'une personne et la mise à l'écart matérielle de son cadavre - enterrement, incinération, ingestion rituelle parfois limitée à celle des os réduits en poudre etc. L'accompagnement rituel de la mort peut en effet commencer avant qu'elle ne soit effective (c'est ainsi que l'extrême-onction a été en général conçue, en dépit des rectifications répétées de l'Eglise) et, surtout, se prolonger bien après. De même, il ne me semble pas pertinent de réduire le champ d'étude à ce qui touche au traitement du *corps* du défunt, avant sa mise à l'écart ou après. Certains rites concernent son image, son nom (qui devient tabou), ses biens (enterrés avec le mort, brisés, rendus indisponibles etc.), ou mobilisent les vivants en l'absence de toute référence à un lieu de sépulture, une relique, voire même une représentation quelconque de son identité : tel est, dans le catholicisme, le cas des prières pour les âmes du purgatoire en général. Il est à peu près impossible, sauf à adopter implicitement un modèle culturel particulier, de marquer une frontière précise entre honneurs funéraires et culte des morts. Je propose donc d'interroger l'ensemble des pratiques ayant les morts pour objet ou pour prétexte, sans oublier celles qui se limitent à leur simple évocation ritualisée. Cela n'a pas pour effet, me semble-t-il, de diluer l'objet, mais bien plutôt de le redessiner autour de deux questions touchant à ce qu'il a

⁴Voir l'article fondateur de Robert HERTZ, "Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort"(1907) repris dans *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, PUF, 1970, pp. 1-83.

⁵ Cf. le numéro 2 de la revue *Hésiode. Cahiers d'ethnologie méditerranéenne*, Carcassonne, 1994, intitulé "La mort difficile".

⁶ *Loc. cit.*, pp. 81-83.

⁷ Voir par ex. les conférences de Frazer (1933), publiées en français sous le titre de *La crainte des morts*, Paris, E. Nourry, 1934. L'auteur ne traite que des sociétés primitives, mais des phénomènes analogues ont existé et existent encore dans nos sociétés : que l'on songe, par exemple, à la peur des fantômes (des revenants), réactivée par le spiritisme depuis les années 1850.

de plus banal et, à la fois, de plus énigmatique : pourquoi la mort doit-elle être entourée de rites ? pourquoi les hommes croient-ils à la survie des morts ?

Quelques interprétations

Il n'est peut-être pas inutile, avant de tenter de répondre à ces questions, de donner une ébauche de définition du rite. Ce point fait l'objet de débats inépuisables entre anthropologues, mais il est possible de dégager au moins quelques traits descriptifs qui font l'objet d'un large consensus et suffiront à mon analyse. Je proposerai simplement deux critères :

- un rite se présente comme une séquence d'actions ou de comportements plus ou moins conformes à un programme préétabli et identifiable comme tel par ceux qui le pratiquent ou en sont les témoins.

- ces actions débordent le cadre de la seule rationalité pragmatique : ou bien elles sont matériellement inopérantes, ou bien elles associent à un acte efficace des suppléments "inutiles". Par exemple, lorsqu'au cours de la messe un enfant de chœur transportait le livre de la gauche à la droite de l'autel en descendant les marches, en faisant une génuflexion et en remontant de l'autre côté, chacun comprenait qu'il s'agissait d'un acte rituel par simple comparaison avec un modèle plus économique de réalisation du même transfert. Dans cet exemple, en outre, il est clair que ce déplacement n'obéissait à aucune contrainte technique, le prêtre pouvant aussi bien lire dans le livre lorsqu'il était à gauche que lorsqu'il était à droite.

On voit donc qu'un rite se distingue des actes ordinaires par ses motivations et suggère des significations sans les expliciter. Dans des contextes religieux, ces écarts correspondent au statut des réalités invisibles associées à l'exécution des rituels : on choisit librement des programmes d'actions efficaces pour intervenir de façon causale sur la réalité sensible, on s'en remet à des programmes rituels pour agir sur des réalités qui débordent le cadre de notre expérience - divinités, âmes des morts ou puissances magiques. Lorsqu'un rituel (par exemple une séquence conventionnelle de gestes ou de paroles de politesse) ne met en jeu aucune représentation d'entités surnaturelles, il reste encore chez les acteurs, dans la majorité des cas, le sentiment de se plier à une règle dont ils ignorent l'exacte motivation, et cela suffit à décaler les actes accomplis vers le sacré. Est vécu comme sacré, en effet, tout ce qui s'impose comme une obligation à la fois inconditionnelle et immotivée.

Revenons aux rites funéraires. Pour les analyser, le plus simple est de distinguer ici encore les deux axes déjà mentionnés de la mort et des morts.

La prise en compte de la mort comme événement a surtout nourri des hypothèses de type psychologique. Le rite peut, en effet, être considéré comme la tentative de solution d'une crise affective. Ainsi, selon la psychanalyse, la mort d'un proche induit inévitablement un sentiment de culpabilité, que les restrictions du deuil (interprétables en terme d'autopunition), jointes aux dépenses (compensatrices ou réparatrices) des "honneurs funèbres" viendraient soulager. Ce type d'hypothèse explique sans doute avec quelque pertinence la signification globale des pratiques

entourant la mort, mais non le fait qu'elles prennent la forme du rite telle que l'on vient de la définir. A cet égard, l'analyse des pratiques funéraires que Hegel présente dans un chapitre de son *Esthétique* me semble beaucoup plus éclairante. Selon lui, la force des rites, qu'il compare à celle de l'expression artistique, tient à leur aptitude à donner aux affects une forme objective qui les rend plus maîtrisables :

"Le premier moyen que la nature met à notre disposition pour obtenir un soulagement d'une douleur qui nous accable, sont les larmes ; pleurer, c'est déjà être consolé. (...) Aussi était-ce une excellente coutume, surtout en cas de décès, de venir de toute part exprimer des condoléances aux parents les plus proches du mort. En parlant avec chacun du malheur qui venait de les frapper, ils éprouvaient un grand soulagement. L'institution des pleureuses chez les Anciens tire son origine de ce besoin d'objectiver la douleur."⁸

Cette analyse est assez semblable à celle que propose Claude Lévi-Strauss de "l'efficacité symbolique" des pratiques chamaniques (et de la cure psychanalytique). A propos d'un rituel des Cuna de Panama, destiné à favoriser un accouchement difficile et consistant principalement en la récitation d'un mythe dont les épisodes évoquent la difficile libération d'une âme enlevée par les esprits, il écrit :

"Le chaman fournit à sa malade un langage, dans lequel peuvent s'exprimer immédiatement des états informulés, et autrement informulables. Et c'est le passage à cette expression verbale (qui permet, en même temps, de vivre sous une forme ordonnée et intelligible une expérience actuelle, mais, sans cela, anarchique et ineffable) qui provoque le déblocage du processus physiologique, c'est-à-dire la réorganisation, dans un sens favorable, de la séquence dont la malade subit le déroulement."⁹

C'est donc, dans les deux cas, l'efficacité du rite pris en lui-même qui est au centre de l'analyse. Et l'on comprend peut-être mieux, à partir de ces remarques, comment une demande de rituel religieux, et même la revendication d'un "droit au rite", peuvent se manifester aujourd'hui de la part d'une population de moins en moins pratiquante ou même croyante. Une telle demande s'explique mieux encore si l'on tient compte du fait qu'un programme rituel évite d'être "désarmé" face à la mort d'un proche: il donne une forme conventionnelle aux interactions avec les autres¹⁰ en délimitant des formes légitimes d'expression de la douleur, de l'attachement au défunt, bref, il contribue à la définition de rôles différenciés et socialement admis.

Cela nous conduit déjà au second versant de l'analyse des rites funéraires, ceux que l'on peut rattacher à la représentation des morts et qui suggèrent plutôt des analyses de type sociologique. Un décès, en effet, n'est pas une affaire purement privée, disjointe des intérêts (et du droit de regard) de la société globale. Dans notre société, l'expression la plus claire de ces

⁸Hegel, *Esthétique, Introduction*, Paris, Aubier-Montaigne, 1964, pp. 60-61. Ces remarques prennent place dans une réflexion sur la notion aristotélicienne de *catharsis*.

⁹"L'efficacité symbolique", dans *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1964, pp.

¹⁰ Pour une réflexion sur l'efficacité et la capacité régulatrice des conventions en général et des rites en particulier, voir Peter BERGER et Thomas LUCKMANN, *La construction sociale de la réalité* (1966), trad. française Paris, Armand Colin, 1996.

enjeux réside dans les implications juridiques de la mort : elle doit être formellement constatée, parce que les droits d'un vivant ne sont pas les mêmes que ceux d'un mort ; elle doit être expliquée, afin de distinguer l'homicide de la mort naturelle ; elle ouvre des droits et des devoirs pour certains vivants (héritage de biens, de titres, d'obligations...), modifie éventuellement leur statut juridique, etc.

Les formes de cette implication de la collectivité varient bien entendu en fonction des types de liens sociaux qui jouent le plus grand rôle dans la cohésion des groupes. Mais la mort est toujours un *événement social*. Comme l'a écrit Robert Hertz, "la société communique aux individus qui la composent son propre caractère de pérennité : parce qu'elle se sent et se veut immortelle, elle ne peut croire normalement que ses membres, surtout ceux en qui elle s'incarne, avec qui elle s'identifie, soient destinés à mourir." Aussi, "quand un homme meurt, la société ne perd pas seulement une unité ; elle est atteinte dans le principe même de sa vie, dans sa foi en elle-même."¹¹ L'auteur explique ainsi pourquoi la mort des chefs ou des rois est en général très dramatisée, pourquoi également les cultures primitives refusent la notion de "mort naturelle" : événement scandaleux, la mort ne peut être que l'effet de la malveillance des hommes ou des esprits. Les rites funéraires ont précisément pour effet de rétablir une "normalité" gravement remise en cause. D'une première manière, il s'agit de circonscrire la transgression, par exemple en déclarant le cadavre et son entourage impurs. Mais cette première phase de rejet doit être suivie d'une nouvelle intégration, avec l'entrée du défunt dans la communauté imaginée des ancêtres. Comme on l'a vu plus haut, ce sont d'abord les manipulations de la dépouille mortelle qui servent à figurer les étapes du parcours de l'âme.

Ce double mouvement permet de mieux comprendre le statut ambivalent des morts, dangereux ou secourables selon leur position dans l'au-delà. On peut compléter cette interprétation en examinant la manière dont le souci des morts se distribue, dans l'ordonnance des rites et des obligations funéraires, entre deux niveaux de l'organisation des groupes, celui de la parenté prise en un sens assez restrictif et celui du groupe élargi d'appartenance - par exemple une communauté locale. La charge du deuil, avec toutes les contraintes parfois accablantes qu'elle fait peser sur ceux qu'elle touche, est réservée au cercle des proches. On peut penser que ses expressions ritualisées contribuent, dans les faits, à renforcer la conscience d'appartenir à un même groupe de parenté, tout en augmentant sa visibilité au sein de la collectivité. Le souvenir des morts et ses manifestations sociales (chez nous par exemple, le caveau familial dans le cimetière de la paroisse) apparaissent ainsi comme des opérateurs essentiels de l'institution de la famille. En même temps, s'il est vrai que l'existence de sous-groupes d'appartenance bien structurés est favorable à la cohésion sociale, ceux-ci ne doivent pas non plus acquérir une trop grande autonomie et se couper du flux d'échanges qui caractérise la vie même d'une société. On comprend ainsi que les rites funéraires joignent souvent à l'expression différenciée du groupe familial des usages qui relancent la communication avec la collectivité d'échelle supérieure - par

¹¹ *Loc. cit.*, p. 71.

exemple des dépenses somptuaires dont ses membres bénéficient¹². On comprend également que soit définie de façon coutumière une "juste mesure" de l'attachement aux morts : excessif, il deviendrait un obstacle à la disponibilité sociale des personnes. De nombreux récits populaires d'Europe centrale racontent ainsi qu'une sœur qui pleurait abusivement son frère mort à la guerre fut maudite par Dieu et changée en coucou : c'est qu'en privilégiant de façon presque incestueuse un lien intrafamilial, elle refusait de se plier au jeu social de l'alliance et d'accomplir ainsi son destin de femme¹³.

Il semble donc que le bon usage des morts (et par conséquent une motivation essentielle de la croyance en leur survie) soit de leur faire créer des liens entre les vivants. Leur simple souvenir peut y suffire, mais le registre des rites est autrement plus efficace, dans la mesure où il impose à l'évocation des morts des moments, des lieux, des objets à manipuler¹⁴, des occasions de communication sociale. Tout se passe, d'une certaine manière, comme si les rites donnaient aux morts leur véritable existence, c'est-à-dire leur efficience d'acteurs sociaux. L'importance du souci des morts dans les sociétés traditionnelles d'Europe ou d'ailleurs s'explique sans doute avant tout par l'aptitude de leur évocation à créer des liens sociaux, en particulier dans des contextes où la parenté joue un rôle central dans la structuration de la vie sociale. Ces enjeux demeurent alors même que les cadres religieux de l'interprétation de la mort les font passer au second plan. Ainsi, l'eschatologie chrétienne, centrée sur le salut individuel des âmes en fonction de leur mérite et de la grâce de Dieu, ne constitue pas, a priori, un cadre très favorable au développement d'une riche ritualité funéraire. Or celle-ci a connu, dès le haut Moyen Âge, un développement considérable¹⁵, et le souci des morts a, sous des formes très diverses, encore augmenté avec l'invention du Purgatoire à partir du XII^e siècle. Le dogme a alors "normalisé" des croyances préexistantes sur les morts (par exemple la croyance aux revenants, désormais considérés comme des âmes en peine sorties du Purgatoire pour demander des suffrages aux vivants¹⁶), tandis que le soin des défunts donnait lieu à une liturgie de plus en plus envahissante¹⁷. Ne peut-on lire dans ces phénomènes une tendance du traitement rituel de la mort et des morts à

¹² Lire par ex. *Mourir à l'ombre des Carpathes*, de Ioanna ANDREESCO et Mihaela BACOU : en Roumanie, jusque dans les années 1980, l'idée que les morts avaient dans l'au-delà les mêmes besoins que sur terre conduisait à les doter d'un véritable mobilier, dont les pièces étaient offertes à l'entourage du défunt, au-delà du seul cercle familial.

¹³ Cf. Marlène ALBERT-LLORCA, *L'ordre des choses. Les récits d'origine des animaux et des plantes en Europe*, Paris, Eds. du CTHS, 1991, pp. 250-254.

¹⁴ Par ex., dans les Pyrénées jusqu'au milieu de notre siècle, une bobine de chandelle de cire allumée par la famille chaque dimanche à la messe, pendant un an, en souvenir du mort. cf. Marlène ALBERT-LLORCA "Les servantes du seigneur. L'abeille et ses œuvres", *Terrain* n° 10, 1988, pp. 23-36.

¹⁵ Lire, par ex., Cécile TREFFORT, *L'Église carolingienne et la mort. Christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives*, Presses Universitaires de Lyon, 1996.

¹⁶ Cf. Jacques LE GOFF, *La naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981 ; J.-C. SCHMITT, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994 et mon commentaire de ce livre : "Au marges du visible. Les images des morts", *Critique* n° 589-590, 1996, pp. 433-446.

¹⁷ Sur l'inflation de ces pratiques et leur concurrence avec les autres formes d'expression du culte à cette époque, voir Michelle FOURNIÉ, *Le Ciel peut-il attendre ? Le culte du Purgatoire dans le Midi de la France (1320 environ-1520 environ)*, Paris, Eds. du Cerf, 1997.

s'autonomiser par rapport aux autres modalités du culte, tout en offrant une réponse mieux adaptée aux besoins sociaux déjà mentionnés ? Encore faut-il que ces besoins existent, et l'évolution récente des pratiques funéraires dans nos sociétés pourrait être en partie interprétée en fonction de leur recul, une seconde clé interprétative étant le changement de notre rapport à la ritualité religieuse en général. Je conclurai cet exposé par quelques remarques sur ces deux points.

Les historiens et sociologues des religions ont noté les liens existant entre le refus du ritualisme et l'intériorisation (la privatisation) des attitudes religieuses. Un même phénomène se produit à l'égard de la mort des proches : en réduisant la sphère de ceux qu'elle est supposée concerner au cercle des intimes, on revendique en quelque sorte un droit d'exprimer librement ses affects et de s'abstraire des formes socialisées (ritualisées) de "gestion" de la mort. Celles-ci, sans nul doute, contribuent à dédramatiser la mort en définissant de façon rigide la gamme des comportements légitimes du deuil, elles s'accordent donc tout particulièrement, me semble-t-il, avec le schème de la "mort apprivoisée" tel que le décrit Philippe Ariès. De façon symétrique, il y a sans doute un lien entre le schème de la "mort interdite" et l'appauvrissement rituel que l'on constate aujourd'hui, chacun nourrissant l'autre.

Les anthropologues, quant à eux, ont souvent tendance à s'inquiéter de voir disparaître des institutions et des croyances dont ils n'ont cessé de souligner, dans leurs études, l'importance psychologique ou sociale. Au plan psychologique, faut-il donc déplorer que la mort soit de plus en plus déritualisée et, en suivant Hegel ou Lévi-Strauss, conclure que, privée d'un langage rituel suffisant, elle est vécue aujourd'hui d'une manière plus douloureuse que jamais ? Mais la ritualité elle-même pourrait-elle encore avoir, pour des hommes comme nous, le rôle qu'elle a joué dans le passé ? D'abord machine à moins souffrir, ne nous ferait-elle pas souffrir davantage ?

Au plan des enjeux sociaux, une chose me semble certaine : s'il est vrai que le souci des morts est à la fois un effet et un moyen du sentiment d'appartenir à une communauté familiale, locale ou nationale, il y a tout lieu de penser qu'il évoluera encore dans le même sens que ce sentiment lui-même. Les choses, en vérité, ne sont pas aussi simples - on connaît par exemple des cas où une forte identité de groupe va de pair avec un "oubli" systématique (et donc, il est vrai, à certains égards rituel) des disparus¹⁸. Mais, en règle générale, les évolutions récentes du traitement rituel des défunts - par exemple le développement de l'incinération - traduisent assez bien le double mouvement de "privatisation" de la mort et d'érosion de ses implications sociales.

¹⁸ Je songe en particulier à la très belle étude de Patrick WILLIAMS, *Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches*, Paris, Eds. de la MSH, 1993.